

# アラブ・ナショナリズム再考

## —— フスリーのナショナリズム思想に寄せて ——

北 澤 義 之

### 目 次

1. はじめに
2. アラブ・ナショナリズム研究の現状
  - (1) ナショナリズム理論の現状：(a) 古典的ナショナリズム論 (b) 本質主義批判
  - (2) アラブ・ナショナリズム研究史：(a) アラブ・ナショナリズムの語り  
(b) アラブ・ナショナリズムの生成とイスラーム
3. フスリーの生涯
  - (1) 出生から青年期まで
  - (2) ヨーロッパ留学
  - (3) フランスとの葛藤
  - (4) イラク時代
  - (5) シリア時代
  - (6) エジプト・アラブ連盟時代
4. フスリーのナショナリズム思想
  - (1) 一般的認識：(a) 国際的認識 (b) 言語 (c) 教育
  - (2) ヨーロッパ・ナショナリズム思想との遭遇：(a) ドイツ・ロマン主義への傾倒  
(b) フスリーのルナン批判
  - (3) アラブ的特徴：(a) アラビア語 (b) 「アサビーヤ」
5. イスラームへの対応
  - (1) アフガーニー
  - (2) カワーキビー
  - (3) アブド・アル＝ラージク
6. むすび

キーワード：中東, アラブ, ナショナリズム, サーティウ・アル＝フスリー, イスラーム主義

## 1. はじめに

サーティウ・アル＝フスリー Sāṭi' al-Ḥuṣrī (1879-1969 年) (以下フスリーと略記) は、アラブ地域<sup>1)</sup>を統合し一つのアラブ国家を形成しようとするアラブ・ナショナリズム思想の唱導者として知られ、彼自身は主に教育者として自らを位置づけ、出来る限り政治的な立場から距離を置こうとしたにもかかわらず<sup>2)</sup>、彼のアラブ・ナショナリズム思想への支持者の拡大やそれともなう政治状況の変化に彼自身に関わることは避けられなかった。アラブ・ナショナリズムは、1950 年代以降、エジプトのナセル大統領やシリアのバース党の中東における政治的影響力の拡大によって 1960 年代にピークを迎えたが、第三次中東戦争 (1967 年) でのアラブ諸国の敗北やキャンプ・デービッド合意 (1978 年) によるエジプトのアラブ・ナショナリズム路線からの離脱、最終的には「湾岸危機」(1990 年) におけるアラブ諸国の分裂・対立によってその影響力は衰退した。このような歴史的展開に伴って、アラブ・ナショナリズムに対しては、主にその当初の目標である、アラブ統一やパレスチナ解放を達成できず、アラブ地域の社会経済的目標を達成できなかったことから、アラブ諸国の現体制の延命のためのイデオロギーとなったという現象面からの批判が多く展開された。それとともに、フスリーの思想も初期のアラブ・ナショナリストという歴史的段階を示す記録の一つとして歴史に埋もれようとしている。

しかし、近年の中東政治史に関しては、イスラーム主義の展開をめぐる研究が主流を占める中で、アラブ・ナショナリズム思想そのものに関する議論や総括は十分に尽くされていないように思われる。その一方、フスリーの思想が提示する、言語ナショナリズムとしてのアラブ主義やイスラームとナショナリズムとの関係、西欧起源のナショナリズム思想と中東のナショナリズムとのかかわりなどに関する議論は、今後の中東アラブ諸国の国家をめぐる議論ともかかわり、現代的な意義を持っている。さらに、ナショナリズム一般に関するここ 30 年の研究の発展 (主に本源的ナショナリズム論から、近代主義による本源主義批判、構築主義による修正の試みの流れ) に鑑みて、アラブ・ナショナリズムをめぐる議論の整理と、上記の一般的ナショナリズム研究とのすり合わせも必要であろう。

本稿の目的は、フスリーのライフヒストリーをたどり、彼のアラブ・ナショナリズム思想生成のプロセス・環境を確認しつつ、彼の思想の要点を概観し、ナショナリズム研究の基本的論点に照らしてこれを位置づけることで、今後のアラブ・ナショナリズム研究の課題を探ることにある。

## 2. アラブ・ナショナリズム研究の現状

### (1) ナショナリズム理論の現状

#### (a) 古典的ナショナリズム論

コーンによると、第三の階級（市民）が18世紀に力を持ったところ、すなわち英国、フランス、合衆国のようなところでは、ナショナリズムは、例外なく社会の政治・経済的变化に密接に関わって発展した。他方、第三階級が依然として弱く萌芽的な段階に過ぎない、ドイツやイタリアやスラブ地域の住民の中では、ナショナリズムは圧倒的に文化の領域で表現を見出した。これらの人々の間では、国民国家よりは、まず母語、そして歴史におけるその民族的精神 *Volksgeist* やその文化や民間伝承における発現であり、それがナショナリズムの焦点になった<sup>3)</sup>。こうして、主要なドイツの思想家は、国家 *state* と民族・国民 *nation* の間に主要な区別を行い、そこではネイションは文化的用語とされたのである。この認識は、ヘルダーに発するものだが、現在までドイツ政治哲学の特質として存在してきた。この伝統において、国家 *state* は民族 *nation* にとって外的で、特定の機械的そして法的な構築物であった。ドイツの民族主義思想家は、一般にネイションとは神聖で、永遠の、人間の創作の及ばない深遠な特徴を持った何かと考えた<sup>4)</sup>。

英国、フランス、合衆国のナショナリズムは、ブルジョア・民主革命の哲学的相対物であり、したがって自由を含意し、政治的次元で国民的、立憲的、リベラルな制度の創出を含意していた。対照的に、ドイツ・ナショナリズムもスラブ・ナショナリズムも生来のその社会の歴史的発展のイデオロギー的表現ではなかった。そのナショナリズムは、最初はイデオロギー、次に軍事による、より発展した社会からの外的挑戦へのイデオロギー的反発として登場した。こうして、このタイプのナショナリズムは、内部よりは外部に対して向けられ、自由な民主主義制度の構築よりは外国支配の終了と民族的独立の達成を要求した<sup>5)</sup>。このように対比した場合、リベラルで進んだ「西」のナショナリズムに対し、停滞した「東」のナショナリズムが全体主義的特徴を持っているとオリエンタリストのケドゥーリは批判する。彼はカントからフィヒテ、ヘルダーに至るカント派学者による自決への尊重が、個人を国家とのかかわりで意義づける国家優先志向を生んだとの批判的議論を展開した<sup>6)</sup>。とりわけ、彼が批判するのは言語に基づくナショナリズムであり、言語の政治争点化が、国境外の同じ言語を話す人々への磁石として利用されると批判する<sup>7)</sup>。この「東」のナショナリズムに対する近代化論的な「遅れ」を指摘するナショナリズム論者の多くが、「東」と想定していた地域が中東アラブ世界、あるいはイスラーム世界であり、酒井によれば、「・・・ナショナリズムの西欧起源性を進化論的発想と混同してとらえたのが、古典的ナショナリズム論の特徴」であった<sup>8)</sup>。

#### (b) 本質主義批判<sup>9)</sup>

領土、言語、あるいは人種などを自明のナショナリズムの基盤ととらえ、ネイション自体を「自然で客観的な存在」とみなす原初主義・本質主義的 (*primordialism, essentialism*) ナショナ

リズム論に対して、近年、ネイションを「想像され・構築されたもの」ととらえる近代主義・構築主義（modernization theory, constructivism）に基づくナショナリズム論からの批判が展開されてきた<sup>10)</sup>。近代主義・構築主義の代表例が、ゲルナーやアンダーソンである。彼らの共通認識は、ナショナリズムが近代化の過程で必要性に応じて創り出された概念である、という点である。ゲルナーは、ナショナリズムを「政治的な単位と民族的な単位とが一致しなければならないと主張する政治的原理」と規定し<sup>11)</sup>、そこでの「民族」は「文化」を共有し「意思」によってとりまとめられる集団であるとする。彼は、ナショナリズムが「自然で自明で自己発生的である」という考え方が「誤った理論」だと断定し、むしろ本質主義的な発想を逆転させて、「民族を生み出すのはナショナリズム」であり「民族はナショナリズムの時代によってのみ定義される」と指摘している<sup>12)</sup>。

こうした近代主義的ナショナリズム論は、人種的・言語的差異をネイション構築の前提にしていけない。つまり、階級、経済構造の地域差、学閥、機能的つながりなどを複合的に把握するため、そこで想定される対立要因は、本質主義的に与えられたものではなく、社会構造上の複合的な要素を前提としている。近代主義的ナショナリズム論は、ナショナリズムにおける自生的な共同体意識の発生メカニズムの分析に力点を置くよりは、ナショナリズムを国家の動員メカニズムのひとつとして認識する、一種の国家・社会関係の問題としてとらえる視点が中心である<sup>13)</sup>。

## (2) アラブ・ナショナリズム研究史

### (a) アラブ・ナショナリズムの語り

一般的ナショナリズム論とアラブ・ナショナリズム論を検討する際問題となるのが、汎 pan-意識の問題である。アラブ・ナショナリズムは標準アラビア語（「フスハー」）使用地域の住民をアラブと考え、その統合国家を希求するものと理解され、アラビア語では「カウミーヤ」と表現される。歴史的には、汎スラブ主義や汎ドイツ主義などが想定する比較的広範な地域の統合概念が想起できよう。これに対し、現在存在している中東アラブ諸国のそれぞれの国家に対する国民意識（エジプト国民、シリア国民など）に基づくナショナリズムは、アラビア語では「ワタニーヤ」と呼び、上記「カウミーヤ」と区別されている。「カウミーヤ」は言わば、「フスハー」が通用するアラブ民族の一体性という「想像の共同体」を、実際の統一国家にする思想・運動であったとも言えるだろう。

これまでのフスリーの思想も含むアラブ民族の一体性に基づく思想の内実を中心とした研究は、「古い語り」と位置づけられ、アラブ・ナショナリズム衰退後、徐々に批判の対象となってきた。「古い語り」を批判して登場した「新しい語り」の特徴としては、「思想研究中心を反省して、社会を対象とした・・・社会経済的背景に実証の焦点を当てた」もの<sup>14)</sup>、つまり「アラブ・ナショナリズムを近代化、開発の手段、社会的流動性の原動力、印刷言語によるメディアに

支えられた大衆教育と文化変容の産物」とする近代主義的議論が中心となり、これまでの「古い語り」にみられるアラブ・ナショナリズムの「虚構性」を暴くことが中心となった<sup>15)</sup>。しかし、「新しい語り」が、これまでオスマン帝国崩壊期から第一次大戦ごろには生まれつつあったとされるアラブ意識を戦間期に生まれたにすぎないと過小評価したことに対しては、ガーバーらの反論もみられる<sup>16)</sup>。ここで、アラブ・ナショナリズムの「想像性」を「虚構性」「実態のなさ」と同一視するあまり、「新しい語り」が第三世界や被植民地地域におけるナショナリズムの役割を過剰に批判しているのではないかという視点も現われていることに注意する必要がある<sup>17)</sup>。

#### (b) アラブ・ナショナリズムの生成とイスラーム

中東における植民地主義への抵抗という文脈から考える時に、近代化過程で生み出されたナショナリズム的紐帯と歴史的に機能してきた共同体護持概念としての宗教的紐帯が、並行的に機能することは珍しくなかった。シュエイリは中東におけるナショナリズムの起源をヨーロッパ同様に「封建主義の崩壊と新中間層の台頭、そしてフランス革命と産業革命」に置き、アラブ・ナショナリズムの発生を「19世紀の社会経済的变化の結果」とみなしている。彼は、更にその背景に文化的アラブ意識やイスラームを背景としたアラブ意識が存在すると指摘している。オスマン帝国支配下において、19世紀のアラブ地域において唯一自立的なアラブ統治体を確立し得たのは、地方名望家層や宗教的指導者しか存在せず、汎アラブ意識はこのような地方指導層によって担われたのである<sup>18)</sup>。シュエイリは、20世紀におけるアラブ民族の偉大さの「再発見」は、新興キリスト教徒知識人や都市名望家や地主層の19世紀の「文化的アラブ主義」を先駆者とするが、更に後のサラフィー主義<sup>19)</sup>の思想的基盤となったイブン・タイミーヤを初めとする中世イスラーム思想家の伝統が果たした役割も大きいと指摘した<sup>20)</sup>。

このような文化的アラブ主義はオスマン帝国崩壊の混乱を経て、政治的アラブ主義へと変容し、衰退する共同体再建のために「アラブ人の」共同体統治の適切性、優越性、或いは自立性を説く議論が出現したが、アブドル＝ラフマーン・カワーキビー (1854-1902) は、政治的アラブ主義の嚆矢とされている。

オスマン帝国からのアラブ地域の分離運動 (1908-1918年)、英仏による分割統治とアラブ諸国の独立 (1918-1960年代まで) を経て、中東アラブ世界に近郊の知識人層が出現した。特に、東地中海地域では汎アラブ政党が出現し、パレスチナ問題がアラブ・ナショナリズムの中心となった。フスリーをはじめとするこのようなアラブ・ナショナリズムの思想家<sup>21)</sup>や政党は、アラビア語という言語の共通性、文化、歴史、伝統を共有する「アラブ民族」の外国支配からの独立・解放と統一を主張し、エジプトのナセルを中心とする運動を通してアラブ世界全体に主導的な役割を果たした<sup>22)</sup>。

### 3. フスリーの生涯

フスリーに関しては、すでにいくつかの先行研究が存在する。クリーブランドは、フスリーが「教育者、イデオログ、多作の作家、講師にしてファイサル国王の親友」として「第一次大戦後のアラブ知識層の世論に多大な影響を及ぼした」と評した。また、ティビィは、その著作が「中東の政治的発展に多大な衝撃を与えた」とより踏み込んだ評価を与えつつも、フスリーの思想の論理的矛盾点を批判的に検討している<sup>23)</sup>。さらにケニーの研究やフスリー没後30周年のシンポジウム記録などがある<sup>24)</sup>。

#### (1) 出生から青年期まで

フスリーは1879年にイエメンのサナアでシリア系の家族の下に生まれた。彼の父、メフメト・ヒラル・エフェンディは、北シリアのアレッポ出身であり、伝統的なイスラーム教育を受け、オスマン朝のイエメン首席法務官 qādi を務めた。フスリーは、オスマン帝国のいくつかの高等教育機関で自然科学を学んだが、1900年にイスタンブールのロイヤル・アカデミー Royal Academy を終了すると、5年間、エピルス（現ギリシア、当時オスマン帝国領）で教員をする中で、当地のナショナリズムに関心を持った。また、1905年から1908年までバルカンのコンボ自治州で行政職を経験している。そして、自らオスマン行政機関の非効率や腐敗を体験したことで、改革を目指す「統一・進歩委員会」（CUP）との接点が生まれた。CUP が中心となり1908年のトルコ革命を引き起こすと、彼はイスタンブールに戻り、近代教育理論やオスマン教育体系の改革を訴える雑誌を発行した。この間、彼は1912年までイスタンブールの教員養成大学の学長を務めた。フスリーは、この時期は各種ナショナリズムの台頭に関心を示しつつも、アラブ・ナショナリズムではなくオスマン帝国の近代改革に基づく国家統合の推進を目指していたのである<sup>25)</sup>。

#### (2) ヨーロッパ留学

フスリーは1910年から12年にかけてフランス、スイス、ベルギーで教育学を研究した。彼はこの頃は、まだオスマン帝国への忠誠心を持ち、リベラル派オスマン主義者の作家テヴィク・フィクレトなどとも交流をもっていた。他方で彼は海外のアラブ民族主義秘密結社と接点を持ち、青年トルコとも交流があった。彼はまた、パリ滞在中に、ヨーロッパのナショナリズム思想、特にルソーやルナンだけでなく、ヘルダーやフィヒテをより詳しく学んだ。彼の著作によれば、青年期にはフスリーは依然、リベラリズム思想を支持しており、これは彼が友好関係にあり、組織的国民国家を信奉している青年トルコやケマル主義者の指導的人物ズィア・ギョカルプの志向とは異なっていた<sup>26)</sup>。彼のフランス民族に関する記述で、彼は「初期には」それを信奉していたと告白している。いつ彼の思想の方向性の変化が始まったのかは完全には明らか



ではないが、きっかけは、ヨーロッパ滞在中の彼がドイツ哲学を勉強し始めたことにあった。しかし、彼が組織的国民国家の思想への関心を強めた直接の理由は、彼が直接経験し、詳細に記述しているフランス植民地軍によるシリア占領であったように思われる<sup>27)</sup>。

### (3) フランスとの葛藤

フランス軍がシリアに介入する前、フスリーはファイサルの短命となったシリア王国（1920）の代表として、アラブ嫌いのグロー將軍と交渉したが、この経験がフスリーに決して克服できないほどのフランスに対する深い憎悪を掻き立てた。彼のフランス嫌いは決して反植民地主義を装って現れる一般的な外国嫌いではなく、彼は決して彼のヨーロッパとのつながりを否定しなかったし、常に彼のドイツへの恩への認識を強調していた。一般的な外国嫌いは彼の後継者の、特にアフラクー彼自身またヨーロッパ思想の恩恵を受けていたが—において現れた。しかしティビイは、フスリーはシリア・レバノンそしてエジプトのリベラル派がそうであったのとは違って、ヨーロッパに対して手放しで心を開くことはなかった、と指摘する<sup>28)</sup>。

やや時間を戻すが、パリから帰った後、フスリーはしばらく、オスマン帝国の多くの学校や高等教育機関で教えた。彼はまた、オスマン帝国下のバルカン地方で、高級行政官を務めたが、そこで彼は熱心にナショナリズム運動を調査した。第一次大戦中、彼はシリアのオスマン政府教育局長に指名された。そこで彼はアラブ・ナショナリストと接点を持つこととなった。彼らはオスマン帝国領内のアラブ地域が帝国から分離・独立し、自らの国民国家を形成することを目指して、イギリスやフランスとの協力を模索しているところであった。英・仏側はアラブの反乱を支持したが、それは彼らがその反乱が、ドイツと同盟関係にあるオスマン政府のスルタン・カリフによる「聖戦」への全ムスリムの動員を阻止するものと考えたからであり、前述の通り、英仏はアラビア半島の聖地を除くアラブ地域をアラブ・ナショナリストとの交渉と同時に、植民地化する目的で自分たちの間で分割するサイクス・ピコ秘密協定を結んでいた。いわゆる「アラブ反乱」は英国の将校の指揮下に1916年6月に始まり、1918年のアラブ地域のオスマン帝国からの分離につながった。

メッカのシャリーフ・フセインの息子であり、英仏と交渉していたファイサルは、サイクス・ピコ協定が現実のものであると認めざるを得なかった。ファイサルの戦後の英仏同盟側との交渉の試みは、結局、無駄であることが分かり、1918年3月にアラブ・ナショナリストはシリアが独立の立憲君主国でありファイサルが国王だと宣言するに至った。ヨーロッパでの交渉でファイサルをサポートしたフスリーは、いまや彼の顧問の一人となり、教育大臣となっていた。1920年7月のフランスによるシリア侵攻は、最初のアラブ・民族国家をすぐに終わらせた。ファイサルとフスリーはすぐに連合国との更なる交渉のためヨーロッパに赴いたが、同じ1920年、ファイサルは英委任統治下のイラクの国王に何とか即位することができた<sup>29)</sup>。

#### (4) イラク時代

イラクに移るまでの数か月、フスリーはローマとエジプトを訪問し、教育制度の研究をしたが、1919年の立憲革命直後のエジプトの雰囲気に触れ、エジプトが今後のアラブ統一・近代化の運動の中心になっていくであろう、との感触を持ったとされる<sup>30)</sup>。イラクで彼は教育と考古学の責任者となり、バグダード大学の法学部長になるなど、重要なポストを得た。彼は教員活動をしなが、教育組織への自らの影響力を利用して、国民教育を英委任統治の教育・文化政策の焦点とすることができたが、それはイラクが内政問題に関してある程度の自治を認められていたために可能となったのである。1920年代初期に出版された最初の著作で、フスリーはヘルダーそして後にフィヒテによって確立されたドイツの民族概念をアラブ世界の環境にあわせて置き換えた。彼の研究は熱狂的に受け入れられ、ドイツ最頂のアラブ・ナショナリズム運動を作り上げる助けとなった。ファイサル国王死去の前年の1932年、イラクは政治的独立を認められ、国際連盟の一員となった。フスリーは独立したイラクで活動が続けたが、彼の回顧録によると、彼の唯一の目的は、国民教育によって高度の国民的覚醒を生み出すことであった<sup>31)</sup>。

委任統治下のイラクは、1922年以来、内政の自治は認められてきたが、さらに政治的独立達成後は当時のアラブ・ナショナリズム運動の中心となった。シリアやパレスチナ出身の政治家や旧オスマン官僚は、イラクでの亡命期間中、活発に活動した。イラク軍の中樞は、概ね元のアラブ・ナショナリズム秘密結社アル＝アフド al-Ahd のメンバーからなっていた。1940年には、イラクの政治家と将校は、近隣の国出身のアラブ・ナショナリストとともに、アラブ民族政党の一時的基礎を作る勢力となっていた。ハーシム王家とアラブ民族運動の連合の形成に続いて、世俗的民族主義者と封建的・宗教的勢力の間の協力関係が生まれた。その運動の中心はパレスチナの指導者でエルサレムのムフティ（最高イスラーム法官）であるハッジ・アミン・アルフセイニーであり、特に1940年代以降は、アラブ全体の運動でも強い影響力を持った。彼の指導下で、ナチスと接点が保たれ、彼の私設秘書が、バグダードとベルリンの連絡役を務めた<sup>32)</sup>。

フスリーがイラクのアラブ・ナショナリズム政党を取り巻くグループと協力していたかを示す明確な証拠はないが、これらのナショナリストは確かにフスリーを知っており、その影響を受けていた。それは、彼の考えは広く出版され、本という形でなくても、日刊紙や雑誌に彼の思想は掲載されており、他方、当時のアラブの他の思想家は民族に関するドイツの思想に精通していなかったもので、フスリーの同時代の民族主義者は彼の著作を通してそれを学ぶしかなかったからである。1941年4月、イラク・ナショナリストのグループが第三帝国とイタリアの支援の下に、クーデタを起こした。ラシード・アリー・ギーラーニーはイラクの首相に指名され、それは今や枢軸側の立場を取った。フスリーは1920年代には、既に、その後に発表することになる主なナショナリズム理論を確立しており、この後の著作においてもその立場は大きく変わらなかった。



#### (5) シリア時代

1941年5月、クーデタで避難していた親英派イラクの摂政アブド・イッラーは、帰国して英国の手助けの下にギーラーニー政権を転覆した。ギーラーニー政権に協力した者は公職を追われイラクの市民権を奪われシリアに追放された。ギーラーニーはドイツに亡命し、そこで彼は終戦まで留まった。シリアではフスリーは教師として働き、1945年にシリアが独立すると、彼はすでに教育で重要な地位にあったが、再び国民教育を重視する特徴を持つ教育シラバスの作成で中心的役割を果たした<sup>33)</sup>。

#### (6) エジプト・アラブ連盟時代

1947年、彼はエジプトに行き、そこで彼はアラブ連盟の文化局で働き、アラブ民族意識に基づく統一的教育政策が全てのアラブ諸国で実施されるように努めた。さらにアラブ連盟では、彼は1953年に学部卒業生対象に民族主義教育を行う先端アラブ研究所を設立し、彼自身、終身所長としてアラブ・ナショナリズムの講座を担当した。カイロ時代やそれ以前に彼が出版した業績は、その後の時期のアラブ世界で最も影響力のある著作の一つであった。それらは、学校や大学や民族主義政党での必読書となった。フスリーは、「アラブ・ナショナリズムの哲学者」として称賛された。指導的な政治評論家は彼を「アラブのフィヒテ」とまで呼んだ。1966年フスリーはエジプトを去って、イラクに帰り、そこで彼は1968年12月24日に86歳で死去した<sup>34)</sup>。

### 4. フスリーのナショナリズム思想

#### (1) 一般的認識

##### (a) 国際的認識

フスリーは19世紀がナショナリズムの時代であると考えていた。それは、この時代が多民族的な帝国—オーストリア・ロシア・オスマン帝国—の解体が始まり、それによって独立諸国家が出現することになるからだった。19世紀の更なる特徴は、大ドイツやイタリア国家の形成につながった小国家による失地回復的運動であった。1948年のカイロでの連続講演において、フスリーは中央・東・南ヨーロッパにおける国民国家の出現を詳細に説明した。彼はその時、「民族の概念は、19世紀以来、国民国家形成の条件を作る最も重要な要素」であることを強調した。彼は、国民形成の過程は19世紀に始まりそれ以前ではないことを次のように説明した。

「19世紀以前、愛国主義は国王や王国への忠誠を意味した。・・・どの時代も領土は外国の王国に所属した。・・・その領土の住民は自分たちの愛国心を変更しなけりばならなかった。・・・彼らは国王が神の名のもとに支配していると、また国王の専断が神の意志であると信じているのでこれが可能だった。この信念が揺らいだ時、そして最終的に完全に消滅した時、まったく新しい状況が生じた。民族の概念が今や国民国家を形成する上で圧倒的に重要な役割を果たし

始めるのである。」<sup>35)</sup> しかしながら、フスリーは、このことは民族性が19世紀に初めて現れたということの意味しているのではなく、記録にないほどの昔から存在していたが、それは19世紀に初めて発見され、意識的に受容されたと理解していた<sup>36)</sup>。

フスリーはアジアやアフリカの脱植民地化や国民形成の過程を、彼が19世紀のヨーロッパに適用したカテゴリーに入れて解釈している。なぜならば、「19世紀はナショナリズムの時代であるが、それはヨーロッパに限定されているからである。かくして20世紀は全ての人民にとってのナショナリズムの時代であり、そうになっていくであろう。」ヨーロッパ人とアメリカ人は今や国民形成の権利を全ての人民に譲る義務がある。それは、ウッドロー・ウィルソンが全ての植民地の人民に自決権を「認めた」ことにも示されている。汎的（パン）運動は、脱植民地化を含んでいるので、19世紀のヨーロッパにすでに起きた発展の代役になった。こうしてフスリーはアラブ民族運動のための教訓を得るために19世紀のヨーロッパに最初に目を向けたのである。彼の解釈は全体的に理想主義的であり、ヨーロッパのナショナリズム運動を理想の表明とみていた。彼はこうして多くのヨーロッパのナショナリズム思想を分析し、それを通して歴史を説明しようとしたのである。

後期の研究で、彼は民族の4つの理念を区別している。それによると、ドイツ人は、民族を文化的民族の観点からとらえ、フランス人は、国民国家なしには民族は把握できないとし、民族への所属はあらかじめ決まっておらず、自発的な行動によるものであり、マルクス主義者は民族を資本主義の台頭と関係づけ、最後に宗教的ものは、宗教的帰属と民族的帰属を同一視して、そのため非宗教的ナショナリズムを阻もうとするイスラーム近代主義者によって代表される<sup>37)</sup>。

ティビィによると、フスリーがこれらの理念は異なった政治状況に対応していると述べているが、そのことで彼はフランスとドイツの民族理念の相違がイデオロギーによるだけではないという事実を示唆することになる。しかし彼はこの局面の背景を深く追及せず、そのため彼はなぜフランスが早く国民となることができたかを説明できないし、なぜ国民がブルジョア国家の權威の正統性となったか、他方なぜドイツは、1871年まで分裂し、社会経済的そして政治的後進性は民族から文化的領域への超越によって補われているのかを説明できない。彼は本来、アラブの民族的分裂を克服するために汎アラブ民族国家の設立を呼び掛けるための理論的に説得性のある基礎を提供しようとしたが、結局はドイツの民族概念が普遍的に適用可能であり、フランス理念は一般的に誤っていることを証明することになった。この過程で、彼は時として熱狂的なドイツ最真に陥り、明らかに過度のフランス嫌いとなっていた<sup>38)</sup>。

#### (b) 言語

フスリーによると、各個人は質的に異なった種類の社会的帰属を求めるいくつかの異なった集団に所属している。しかしながら、「最も強力で最も効果的な絆は民族的紐帯で、それは共通の言語や歴史に発している。」民族はこの社会的帰属の形態の組織的表現である。「各民族はそ

れ自身の道徳的性格を発展させ、それ自身の生活を送り、自らの自覚を持ち、特別の種類である。」このように民族は民族的個性によって規定される。

その中でも言語は重要であり、言語が「民族の魂でありその最も重要な要素」で、「個人と他の社会集団の成員の間の最も重要な非物質的きずな」でさえある。「なぜなら、それはコミュニケーションの道具であり・・・思考の道具であり、・・・少なからず理念や文化的成果の遺産であるからだ。」こうして、民族は同じ言語を話している人びとの集団に他ならない。もし民族が外国支配の下におかれた時、その存続はその言語を維持し発展させる能力にかかっている。彼はヘルダーの著作から多くの引用をし、彼はヘルダーがフスリー自身によって採用された民族の概念の先駆者であるとの結論に達した。この民族概念は、国籍と民族を区別し、民族が国民国家の枠組みの中でのみ存在することができるというフランスの民族概念を「矯正する」ものだった。

言語が民族の魂である一方、民族の歴史は民族の自覚である。「言語を維持して歴史を忘れる民族は無意識の状態で生きている人間のようなものである。その生はその人間が再覚醒し再びその埋もれた意識を再び手に入れる時に、初めて意味を与えられる。」したがって、フスリーはヘルダーに続いて、征服者は常に自分たちが支配している人びとの共通の記憶と同様に言語を消し去ろうとすると強調する<sup>39)</sup>。

イブン・ハルドゥーンに従って、フスリーはまた宗教が社会的関係構築の基礎を形成しようという主張を拒否するが、それは宗教的実践が常に言語によってなされ、そのため言語と宗教の密接な関係は民族的宗教の可能性のみを残すからである。彼はこの理論を、宗教改革がドイツの民族的運動であるとするフィヒテによる解釈に言及することで強化しようとしている。結合力のある共同体の建設や強化するための普遍宗教の失敗（イスラームやキリスト教）と民族宗教（ユダヤ教）の成功は、彼には彼の立場の歴史的証明を提供しているように思われた。彼はこの議論を汎イスラーム主義が非宗教的な汎アラブ主義の他に取らう道と考えている汎イスラーム主義者に対して、ぶつけた。

フスリーの基本的思想は彼自身の言葉で正確に要約される：

共通の言語や共通の歴史は民族形成や民族主義の基礎である。これらの二つの領域の統一は、感情や目的や受難や希望や文化の統一である。こうして一つのグループのメンバーは自分たちが他と区別される統一的民族の一員であると見なす。しかしながら、宗教も国家も共通の経済生活も民族の基本的要素ではなく、また共通の領土もそうではない。・・・もしわれわれが民族にとっての言語や歴史の役割を定義しようとするなら、われわれは端的に、言語が民族の魂や生命であるが、歴史はその記憶とその自覚であると言える<sup>40)</sup>。

### (c) 教育

フィヒテの1806年のイエナでのドイツの敗北（ナポレオンに）を克服するための民族教育の

提案を取り上げ、フスリーは教育一般の問題を議論している<sup>41)</sup>。彼はそれが抑圧された人民の民族的覚醒を呼び起こすための最良の手段であると見なす。彼は特に、歴史教育の重要性を強調し、民族的覚醒の基礎を提供するための「栄誉ある」過去を強調する、民族的な方向を持った歴史研究を呼び掛ける。彼はまた、民族教育を民族に対する信奉を広げる手段であると見なしている。「民族的覚醒のための闘争は、民族に対する信念を広げるためのより多くの努力と辛苦を必要とし、講ずることのできるあらゆる手段をこの信念のために使わなければならない。」<sup>42)</sup> 彼は、兵役を民族教育のための効果的手段と考えた。「兵舎は民族学校と同じように、民族教育のための組織である。」それは、軍隊生活では、厳しい規律の下に生活することを学ぶだけではなく、個人は自分のエゴイズムを克服し、祖国のために奉仕しなければならないからである。フスリーはこれらが民族教育に最も必要であると見なし、行動的教育者を志向したのである。

## (2) ヨーロッパ・ナショナリズム思想との遭遇

### (a) ドイツ・ロマン主義への傾倒

アラブ・ナショナリストの中でのドイツ人気は、主に彼らの第一次大戦期における英仏の植民地支配に対する敵意によるものであった。これまでは、むしろ彼らは圧倒的にフランス最良であり、彼らの思想は自然法と合理主義の西欧の伝統に基づいていた。また1930年代までには、彼らはナチス・ドイツに関心を向け始めたが、同体制には植民地主義的意図はないと信じられており、それが英仏の植民地支配からの解放の助けになると考える傾向があった。

フスリーはこの情緒的ドイツ最良を理論的に説明した。すなわち彼はドイツ・ロマン主義を賞賛したが、それは民族という概念を国家から切り離したからであった。彼は（歴史的事実に反して）「民族に関する最も重要な研究や理論は、ドイツで出現し、全ヨーロッパからの指導的ナショナリストはドイツ民族の思想家や作者の生徒であったことが観察できるであろう。」とさえ述べた。フスリーは、彼らが「フランスやイギリスより早く民族と国家の相違を認識した」事に特に感銘を受け、自らドイツ民族哲学者の一員であることを誇っていた。彼は、特に、ドイツの「民族・・・は効果的に長い歴史的出来事の連鎖によって確証される」という考え方によって、「私は主張する。民族と国家という二つの用語は完全に分けられなければならない」とした。この厳格な民族と国家の区別の文脈において、フスリーは現在、全アラブ的民族国家が存在しないことは完全に不適切であるであると主張し、「アラブ民族」が存在するという認識への理論的根拠を提供しようとした。彼は、1871年以前の分裂したドイツとベルシア湾から大西洋までの分裂したアラブ世界の間に歴史的対比を行った。彼によると、アラブは「アラブの1871年」を望んでいる。しかし、彼のナショナリズム概念は、単なるドイツの民族概念の焼き直しではない。それはイブン・ハルドゥーンによる「アサビーヤ」の概念を主な参照源とし、それとドイツの民族概念の統合を試みようとしている<sup>43)</sup>。

また、ドイツ・ロマン主義者やアラブ・ナショナリストそしてアジアの多くのナショナリス

トが示す、ユートピア主義に関しはレイスを引用しつつ、以下のように説明している。

レイスは、ドイツのロマン主義者は、「急激な社会変化を求めた。実際に彼らはしばしば保守的ではなく、革命的であった。もっとも彼らはこのことを自分たちで認めなかったが。彼らの思考の革命的面は、なぜ彼らがそれほど積極的に、真に革命的な運動であるナショナリズムと同盟したのかを説明している。ナショナリズムは完全に伝統的な社会秩序を変えたのである」とし、しかしながら、ドイツ・ロマン主義者はそれが創ろうと奮闘している社会が過去においてはユートピアであったと主張する点で反動的であったと評している。ドイツ・ロマン主義者はフランス革命によってもたらされた新秩序は、「ドイツの伝統やドイツの性格に異質なシステムで、ドイツの生活方法を破壊しそうだ」と考えた。レイスはその結果を「恐れが彼らの多くの調和感覚を失わせ幻想に迷わせた。時として彼らは1789年以前に存在していた社会秩序を受け入れることさえせず、完全にユートピア的社会を切望した。彼らは人間の福祉への考慮がしばしば無視される夢の世界を創り上げた」と書いている<sup>44)</sup>。

これはまた、「輝かしいアラブの過去」(時として、古典的アラブの歴史の現象)を取り戻そうとするフスリーらアラブ・ナショナリストにも他のアジアのナショナリストにも当てはまるものである。

#### (b) フスリーのルナン批判

1882年のソルボンヌにおける講義で、ルナンは民族の定義を行ったが、それはフランスと西欧の自由民主主義思想の全体を反映していた。彼の有名な「ネイションとは何か *Que est-ce qu'une nation?*」<sup>45)</sup>で、ルナンは現在までに歴史にあらわれたさまざまな種類の社会化を示したが、そのどれも民族的現象ではなかった、とした。彼は、ネイションは近代史の産物であり、近代ヨーロッパにおけるネイションの形成は決定論的な基準の影響を受けたことはないと強調した。彼は、「境界は変化し王朝の下での国家にヨーロッパの多様な人々の集中が、主に征服の結果生じた。このようにネイションとはどのようなものでも不変の特徴を持つ同質的な人々の自己充足的な集団の現われではない。それよりむしろ、ネイションは征服後のヨーロッパにおける国家形成の産物なのである。国民のエスニックな起源の相違を何とか覆い隠す不正確に示された過去が、単一の民族的帰属を創り上げるのに欠かせないのである」とした。

ルナンはネイション *nation* を統一された人種 *race* と定義する可能性がある民族誌的な文化人類学的基準を政治に使用することを、断固として拒否した。彼は民族や人種という用語の混乱は民族の原則の発展を危険に陥れるとさえ、考えていた。それは、近代世界のどこにも完全に純粋な人種というのは存在しないからである。フランス<sup>ネイション</sup>民族でさえ、異なったヨーロッパのエスニック集団の混合である。彼は人種という用語は二つの異なった方向に分かれて発展したが、それは血縁関係の文化人類学的一生理学的概念であり、また言語や伝統に根ざした文化共同体的な概念である。ルナンはこれらの方向の両方を否定する。それは、民族を形成せずに同じ言



葉を話している人びとが存在すれば、民族を形成するが同じ言語を話さない人びとも存在するからである。彼は一つの言語に基づく文化共同体の概念、あるいは文化的民族を否定する。特にそれは人類文化を否定する民族文化を意味するからである<sup>46)</sup>。

ルナンは民族を共通の過去の自覚から生じる「精神的信条」や「魂」と定義する。民族の「精神的信条」は、共通の伝統や共通の歴史的記憶の概念だけではなく、また現在一緒に暮らしたいという願望であり、過去の伝統を豊かにしたいという願望である。こうして、ルナンの有名な比喻で、民族とは「日々の住民投票」なのである。それは新たな集団の吸収によって拡大するし、離脱によって縮小する可能性もある。民族的帰属はある集団に強制することはできない、それは自由意志 (*nationalité électorale*) に基づいており、決して予定されないからである<sup>47)</sup>。

これに対し、フスリーは今やいくつもの独立国家に暮らすアラブの人々に、彼らが実際は単一の全体的アラブ民族に属していることを示そうと、すなわち彼の汎アラブ国家の要求への理論的基礎を提供しようと心を砕いた。民族に関するフランス人やドイツ人の概念をこれらの局面がどの程度アラブ諸国に適用できるのかを検証せずに、彼はフランスの概念が誤っており、ドイツのものが唯一正しいということを一般的に証明しようと試みる。そうしようとして、彼はフランスとドイツという異なった歴史的発展に条件づけられた民族の二つの定義の異なるイデオロギー的内容を検討することに失敗する。事実を完全に逆さまにして、彼はフランスの民族概念はドイツのそれへの反動として発展したとさえ主張する。フスリーは、これは、拡張主義的フランスが民族とは本質的文化的言語共同体であるという定義によって危険にさらされるからであり、フランスが併合した領土でフランス語が話されず主にドイツ語が話されているから、と主張する。フスリーが考えたところでは、フランスの哲学者は自由意志 *nationalité électorale* を装って、併合の過程を手助けするために恣意的な民族の概念を発展させたのである。したがって、ルナンは彼自身が「ネーションとは何か？」で、まともな思想家ではなくフランスの利益の擁護者であることを露呈したのである。フスリーは「ルナンの演説は有能な弁護士のものに似ているが、真摯な学者の問いかけではない。」<sup>48)</sup>と断言した。

フスリーはドイツとフランスの民族概念の違いが、ルナンの演説に示されるように、遠い過去に起源を持っていると見なす。彼はナポレオン戦争の後人民主義的ナショナリズムが台頭しコスモポリタニズムが衰退するのを、戦争とドイツの占領が「ドイツ人の間で活発な反動を生んだ。誰にも自分たちの窮状の原因が自分たちに統一も民族的覚醒もないという事実にあるということが誰にも明らかになった。一度は人文主義を信奉しコスモポリタニズムを誇り、その事で彼らは祖国を超越していた思想家たちが、今やこの態度が引き起こした結末・・・を目撃している。」<sup>49)</sup>と記している。これはフスリーのフランスの民族概念に対する態度の先入観を示しており、彼のあからさまなフランス嫌いとドイツ慕いを示している。この態度は1920年代以降、中東においてほとんど無批判に影響力をもち、1940年代以降は、アラブ連盟などを通してそれが各地の学校の教科書に取り入れられたために、アラブのいくつかの世代はフランス嫌い、



ドイツ最良の伝統の中で育った。

フスリーは言語が民族形成の主要な要素ではないというルナンの理論への直接の批判を寄せている。彼はそれぞれの言語の固有の構造に言及し、同じものは各言語では考え難いと強調する。フスリーは、アラブ人民は共通の言語を持ち同じ伝統の下に暮らしているので、統合的アラブ民族は存在すると主張し、いかなるアラブ人民によるアラブ統一の理念を操作された意識の証拠であるとみなす考え方に抵抗した。

### (3) アラブ的特徴

フスリーの理論は上記のようなドイツの民族概念の影響を受けているが、それはまたアラブ文化から選ばれた要素と結びついていた<sup>50)</sup>。その一つは、ドイツ・ロマン主義でも中心的要素とされた民族言語、すなわちアラビア語であった。もう一つのフスリーのアラブ・ナショナリズムの土着的な要素のよりどころは、イブン・ハルドゥーンであった。

#### (a) アラビア語

アラビア語の特徴の一つは、それが17の独立主権アラブ国家の唯一の公用語であることだ。言語がおそらく最も有力なエスニシティの象徴であるなら、それは政治的には隔てられている何百万もの人間にとってのアイデンティティの基礎を形成することになる。アラビア語を公用語に選択することは、それがクルアーンに書かれた言葉であり、全てのアラブ諸国がムスリムやアラブの多数派を擁していることから、通常、明確で不可避であると見なされている。しかし、公用語の選択に関して、不可避なものは何もないのであって、当該国において、一度、導入され受け入れられれば、標準語は、たとえそれが通例、エリートの方言に起源を持つとしても、住民の多数から正統で自然であるとみなされるようになることが多い。四大主要言語文明—儒教文明、ヒンドゥー文明、キリスト教文明、イスラーム文明—のうちで、イスラームだけが、神聖な言語（古典アラビア語＝標準アラビア語）をその原型のまま維持し、依然として民族的そして公用の言語として維持してきた。またギリシア語、トルコ語、現代ヘブライ語、マルタ語など他の近隣の言語は、現代の会話形式に関連して、言語の構造に関わるそして正書法に関する大規模な改革を経験している。そして（地中海の北部に面した）ほとんどのヨーロッパは、日常語化革命を経験し、ラテン語が何十もの現代的会話形式に基づく新しく標準語化された言語にとって代わられた。

アラビア語には「標準語・文語」とされる「フスハー」と、「方言・口語」とされる「アーンミーヤ」があり、人々は日常会話ではこの「アーンミーヤ」を用いている。大きな区分で「アーンミーヤ」はアラブ世界で5種類あるとされるが、実際はさらに細分化されるだろう。一方「フスハー」は、ヨーロッパにおけるラテン語と重なる部分を持っており、それはイスラームの聖典クルアーンに書かれているもので、現代でもクルアーンが成立した時期から文法的にほとんど変化はない聖典の言葉であり、古典語である。しかし、ラテン語と違うのは「フスハー」は

文語としての役割も果たしており、新聞や出版物はほぼ全てこれで書かれている。また公共の放送や演説などでもこの言葉が使われていることが、「フスハー」を標準語と説明する所以である。しかも、「アーンミーヤ」によっては「フスハー」と同じ言語とは思われないほど異なっている場合もある点が極めて特徴的である。

イスラームの文化的媒介であるアラビア語の「フスハー」(標準語)は、イスラーム拡大と共に近代までに拡大し、大西洋から湾岸までのアラブ世界のほとんどは、「フスハー」と起源的に関係する方言を話していた。ホルトは、「これらの共同体がもともと「フスハー」を話しており、それが時間の経過とともに様々な「アーンミーヤ」(方言)に退化したということではない。ヴェルスティエグが指摘したように、非アラビア語話者の数がアラビア語使用者の数を上回っているという事実や読み書き残の基本的能力がまったく広がっていなかったという事実を考えると、ある種のアラビア語のピジン語(2つまたはそれ以外の言語の混成語)が、初期の非アラビア語使用住民の間に出現したのである。(Versteegh)」<sup>51)</sup>とする。

アラビア語が「フスハー」に代表されるようになった、詳しい背景は紙数の関係から割愛するが、ホルトによって概ね以下のように説明された。近代以前においては、その地位はイスラーム世界の主要都市に住むウラマー(イスラーム法学者)が、聖なる言語であるアラビア語の「フスハー」を厳格に継承しその古典語としての性格を維持した<sup>52)</sup>。近代において、出版資本主義の展開の遅れや言語的断裂性の少なさから、アラブ世界ではヨーロッパとはことなっており、ラテン語的な地位にある「フスハー」がむしろ維持され、生活言語である「アーンミーヤ」との二重言語体制が広がったと説明する<sup>53)</sup>。

ホルトは、アラブ世界における言語的アイデンティティは、それぞれが国家のアイデンティティからは独立した二つの形態に分けられると見なしている。すなわち、「フスハー」の独自で長い歴史ゆえに、そしてそれがイスラームの拡大やウラマーの役割そして覚醒 *nahda* の環境を含んでいるので、近い将来に政治的に実現は不可能な、しかし依然として非常に現実的な汎アラブ的アイデンティティが存在する。他方、「アーンミーヤ」は、「フスハー」に反映されない多様性やダイナミズムを持っているものの、これも依然として政治的・歴史的に周辺化されたアイデンティティにつながる、のである。

#### (b) 「アサビーヤ」

イブン・ハルドゥーン(1332-1406)は、傑出したアラブの哲学者であり政治家であり、その『歴史序説』(ムカッディマ)によって知られている。この歴史的・社会的哲学の作品は、ローゼンタールにより「人類の重要な勝利の一つ」と評された。この本はヨーロッパのオリエンタリストによって19世紀に初めて取り上げられ、それはそれ以来、国際的学術研究の多くの著作の主題となった。フスリーは彼のオスマン帝国での教育の中で、それに親しんだと思われるが、特に第二次大戦中その研究に没頭した。彼は1943年と1944年に、二冊の長い研究を発表した。しかしそれ以前からフスリーは、イブン・ハルドゥーンに関心を示していたことは、彼のごく初

期の政治著作<sup>54)</sup>に、明らかであった。イブン・ハルドゥーンの主な関心は、いかに部族や人々などのような人間集団が、その結束の基礎、彼らが辿っている歴史の中の段階、そして彼らのそれぞれが達成する結束の度合いを創り上げるのかにあった。イブン・ハルドゥーンによると、「アサビーヤ」は他の集団に対するある集団の結束を可能にする絆である。各集団は遊牧社会から文明そして国家形成に進む。「アサビーヤ」は特に部族的段階で現れる。文明化が進むと、その密度が減少する。その「アサビーヤ」が弱ると、その集団は解体し、その立場は「アサビーヤ」が若く従って強い集団にとって代わられる。こうして文明の各段階は、その衰退につながり、歴史は社会集団とその「アサビーヤ」の循環である。このことは発展が循環的なサイクルの枠組みの中で生じるという歴史観を意味している。そのためにイブン・ハルドゥーンの哲学が文化や文明に対するヨーロッパの保守的な批判者の大きな注目をあびたのである<sup>55)</sup>。

イブン・ハルドゥーンによれば、「アサビーヤ」は、それが現れた歴史的サイクルによってさまざまな形態を持つ。原始的な遊牧社会では、それは血縁関係や共通の先祖に基づく連帯の形態である。しかし、明らかに、この意識の形態は実体を持たない。なぜなら、実際には血縁関係や共通の祖先は存在しないからである。しかし、このような紐帯への信奉は、「アサビーヤ」を強化し、さらに広がって集団そのものを強化し、こうして積極的な効果をもたらす。次の循環では、「アサビーヤ」は同盟関係に依拠し、同一集団内での保護に依拠する、そして元も高度な社会化の段階、すなわち都市社会においては、それが自分の文明や文化を有するが、共同体や統一体の感情を創り上げる。これは、「社会的交際、同胞関係、長期的な相互監視、試行そして相互の関心」に基づき、「更に、この感情は共通の運命を共有しともに育ってきた人びとの間に育って行く。」<sup>56)</sup>

フスリーに影響し、民族に関する近代的思想をこの共通の運命を持つ共同体という非宗教的な概念に投影させるに至るイブン・ハルドゥーンの理論の特徴は、その歴史哲学における宗教の役割であった。イブン・ハルドゥーンにとっては、宗教は「アサビーヤ」にとって代わることはできなかった。つまり宗教的絆は、社会的関わりの方原初的形態ではありえなかった。しかしながら、「アサビーヤ」はその最高度の表現を宗教との統合に見出したが、そのような統合において、近代的用語を用いれば、宗教は民族宗教の質を持つことになる。こうして、宗教はそれが「民族的」統合のイデオロギーとして機能する度合いによって社会的に意味を持つのである。ムカッディマのほぼすべての頁に見られる複雑な宗教的文章は、多くの著者が強調していたように、カモフラージュの一種であるか、あるいは他の著者が慎重に示唆したように、その実質には触れずにイブン・ハルドゥーンの理論の表面にただ単に置かれており、その根本的には非宗教的性格を覆い隠すことはできない<sup>57)</sup>。

## 5. イスラームへの対応

フスリーの民族理論の原点は、反植民地主義と西欧による支配からの解放であり、その点では近代のイスラーム主義運動が広く意識しているものと相違はなかった。ここでは、その中でもアラブ・ナショナリズムの議論との接点を持つ代表的な運動家や思想家に対するフスリーの対応を見ておく。この点は、2. のイスラームとナショナリズムの一般的議論との関係とも関わるものである。影響力のあるイスラーム指導者に対する、フスリーの対応から、彼のイスラームの位置付けを見てみると、結果的に彼はアラブ民族が実態を持つのに対し、宗教的共同体は実態を持たないとみなしていた。

### (1) アフガーニー

ジャマルッ＝ディーン・アフガーニー（1839–1897）（以下、アフガーニー）によると人類は多くの共同体から構成されており、その存在は神の意志によるものである。個人は共同体の中にのみ存在できる。各共同体（ウンマ）は、「生きた体のように、自らの手足を持ち、それは一つの魂によって命令され、そのため各共同体は人間のように、その生や関心や運・不運の段階においてそれぞれ異なっている。」彼はそのような有機体を結び付ける社会的信条、すなわち民族的絆と宗教的絆を区別する。彼は宗教的絆を優先する。それはイスラームがどのような民族的信条より統合的で文化的にも豊かだからである。彼はムスリム集団の中に民族性を認めるが、その民族性の基礎になりうるのはイスラームであると主張する。なぜならば、イスラームが他の形態の結合よりも優れていることは自らが証明してきたからである。だからこそ、イスラーム以前のアラブは大きな文化的成果を生み出すことはなく、共通のアラブのアイデンティティに基づいて統合することすらできなかったのである<sup>58)</sup>。

これらの思想は、アフガーニーの政治思想の一般的枠組みを構成するが、その実体は歴史的状況によって変化した。彼がアブデュル・ハミド II 世と協力していた時期には、アフガーニーは国家をイスラームのウンマと定義し、それはオスマン帝国がもたらしてきたもので、イスラームがそれを認めたのであると彼は考えた。彼がアブデュル・ハミド II 世の専制に幻滅した後は、彼はオスマン主義を非難し、彼のイスラームのウンマの国家の枠組みの認識をかなり変更した。神が兄弟にした信者たちは、団結して「彼らのところに押し寄せる全ての洪水から、その協調によって、自分たちを守るダムを造ることができた！しかし、私は全てのムスリムが一人の指導者を持たなければならないということを主張しているのではない。というのも、そのようなことは恐らく達成が困難だからである。しかしながら、私は彼らの全能の主はクルアーンであり、宗教が彼らの統一の基礎であるべきであると求める。」近代科学・技術の成果に基づいたイスラームつまり、近代化されたイスラームの枠組みの中における、この統一だけがムスリムを植民地体系から守り、彼らに植民地支配者に対する最終的勝利を保証する、と彼は主張する<sup>59)</sup>。

オスマンの汎イスラーム主義の乱用に背を向け、そして汎イスラーム的結束を主に反植民地的意識形態にのみ限定して、アフガーニーは今やイスラームの個々の民衆に話しかけ、彼らの植民地主義に反対する民族感情を動員する立場にあった。そのため、彼は英国の植民地体系に対するエジプト人の民族闘争を支持した。彼は、また、アラブは他の全てのセム人と同じように創造的でないというルナンの告発に対して、アラブの文化的遺産を擁護した。しかし、アフガーニーにとって、イスラームは彼の一生を通じて指導的な信条であり続けた。ケディは「彼の主な役割は、イスラームをむしろイデオロギーとして利用することであり、すなわちイスラームの立場をキリスト教徒の西による攻撃に対するアイデンティティや団結の焦点として強化し、それを西欧の征服者たちの撃退の勢力盛り返しの契機として利用することであった。」とする。端的に述べれば、アフガーニーの政治理論は、「帝国主義に対するイスラーム的反応」であった<sup>60)</sup>。

フスリーは「堅い絆」という雑誌の記事からの引用に依拠して、アフガーニーが汎イスラーム主義とは、全てのムスリムが一人の統治者の下の一つの国家に住むべきだというわけではないと主張していると強調した。フスリーはこの引用を、アフガーニーが決して汎イスラーム主義の国家的枠組みを要求したことがないとの彼の主張の証拠として使用している。しかし、実際には、アフガーニーはこの考えからは「最もかけ離れて」いたと推測される。アフガーニーにとって、汎イスラーム主義は「友好関係、団結、妥協、そして大使の交換」を意味した。

フスリーは、民族的共同体と宗教的共同体の違いについて扱っているアフガーニーの著作中の多くの文章に言及する。フスリーは、正しく、アフガーニーは一般には民族の存在を否定していないと述べ、アフガーニーはまたムスリムが民族的紐帯なしにやっていくことができるが、それはムスリムがイスラームの中に超越的な形態の社会的約束を持っているからであり、そのことは民族的紐帯はある意味でイスラームのシャリーアと対立することを暗示していると強調していることを指摘する。フスリーは、この解釈がアフガーニーの知的成長の過程で変化することを示そうと試みる。フスリーは読者がフスリー自身が語っているかのように聞こえるアフガーニーの文章を引用する<sup>61)</sup>。

しかし、ティビィの言うように、アフガーニーは厳密な意味での社会哲学者ではなく、むしろ政治的扇動家であった。彼の政治的著作は、時折の仕事の形態をとることもあるし、秘書への口述であったり、演説のメモから彼の弟子が記録したものであったりした。彼は、決して、真剣に彼の政治的思想を体系的な理論という形で書きとめようとしたことはなかった。それにもかかわらず、彼の全ての業績は一つの共通の特徴を持っていた。それらは、植民地主義の対象となっているムスリムへのアピールであり、彼らをヨーロッパの植民地支配に対抗して動員しようとする試みであった。フスリーはこの特質を全体的に避けたように思われる。彼は、テキストの不正確な分析に自分を限定し、彼の主張を証明するような文章だけを引用した<sup>62)</sup>。

フスリーは、アフガーニーの思想は三つの段階を経たと主張する。第一段階は、宗教的絆が民族的絆に対抗することを過度に強調した。第二段階は、民族集団の存在が純粹な構造を持つ



ことを認識した。第三段階は、宗教を基礎にまとまる社会集団の純粋性に対抗するものとして、民族言語に基礎を置く文化共同体としての民族集団の純粋性の大きさを認識した。フスリーはアフガーニーが現実と希望的思考を区別することができなかったと告発する。フスリーにとって、現実には民族の実在である。願望に基づく思考は、純粋なイスラームのウンマの概念である。彼はまた、アフガーニーの著作があまり根拠がなく誤りが多いと批判した<sup>63)</sup>。

1920年代のアラブ・ナショナリズムは、強くフスリーの影響を受け、主にドイツ・ロマン主義の政治理論にイデオロギ的基礎を持っている。アフガーニーの政治思想の議論で、彼もフスリーも個人を個別の実体とは見なさず、共同体の一員と見なしていたことが明らかになってきた。アフガーニーにとってこの共同体は宗教的なものだったが、フスリーにとってそれは文化的なものであった。これらの二つの定義の類似性によって、実際にはフスリーの共同体の概念は結局イスラームの特徴を少しでも持っていないのか、そしてそれはドイツの民族精神の概念の単なる複製ではないのかという疑問が生じる。アラブ民族運動を研究したハイムは、「フスリーのウンマ概念はヨーロッパ的な理解では間違いなく「民族」nationと訳することができる。他方、アフガーニーのウンマは、近代的用語に直接、翻訳することはできない。」と指摘した<sup>64)</sup>。

フスリーのウンマの定義は、系統的にイブン・タイミーヤの政治哲学に定式化され、アフガーニーによって近代的な形式で言い直されたような古典的なイスラーム概念の世俗化ではない。それは、イスラームのウンマに類似性を持っているにしても、特に個人の独立した存在の否定があるにしても、大きくアラブ世界の環境への適応性に貢献したヨーロッパ思想に発する近代思想である。

## (2) カワーキビー

フスリーがヨーロッパ的民族概念でそのウンマの定義を展開するずっと前に、アフガーニーやアブドゥーの弟子のアブド＝アル・ラフマーン・アル＝カワーキビー（1849–1902）（以下、カワーキビー）は、ウンマのイスラーム的概念を世俗主義にまで至るやり方で解釈した。カワーキビーはイスラームのウンマと同様に、アラブのウンマがまた独立した共同体として存在していると主張した。こうして、ハイムによると、彼は「西欧の世俗主義と接近する一歩以上を踏み出し、実際カワーキビーは正統派のムスリムであり続けながら、ほぼ民族に関する人種主義的理論を生み出した。・・・」<sup>65)</sup>

カワーキビーは、アレppo生まれで、そこで、ごく正統的なイスラーム教育を受けた。青年の時、彼はアブデュル・ハミドの専制的支配に抵抗して戦い、その弾圧を受けた。彼は結局カイロに逃げ、そこで彼はムハンマド・アブドゥとその弟子のラシード・リダーのサークルで死ぬまで活動した。彼は彼の多くの論説を、リダーが編集しイスラーム近代復興主義の中心となる雑誌アル・マナールに発表した。カワーキビーは後にこれらの論説を Umm al-Qura（村々の母）と Taba'i al-Istibdad（専制の特徴）という名の二巻にまとめた。「村々の母」で、彼のオス



マン朝に対する批判はそれらのイスラーム・カリフ制を支える能力を疑うところまで進む。彼は、カリフを預言者ムハンマドの部族であるクライシュ族に戻すよう説いた。民族の特徴を帯びるのに加えて、カワーキビーのカリフ制の考え方は、他の近代の特徴を含んでいる。彼は、例えば、カリフは3年ごとに選ばれるべきであると主張する。カリフの権力は制限されるべきであり、スルタン統治はカリフの精神的権威を認めるべきであると主張した。ハイムはこのカリフ制度の解釈の世俗的そして民族的含意を強調し、「彼は疑いなく、敬虔なムスリムであるが、彼は無意識にカリフの現世的そして精神的権力についての西欧の誤った見方を採用し、彼はその区別を大きく拡大したので、その区別を通して彼はアラブ・カリフ制度を設立することを正当化した」と述べた<sup>66)</sup>。

「専制の特徴」の論文の中で、カワーキビーは、アブデュル・ハミドⅡ世のオスマンの専制政治を暗に示すような、専制政治への鋭い批判を展開した。彼は、専制政治に力に対抗することに反対しつつ、そのような統治が人間に対し破壊的な方法であることを示唆しつつ、それは教育や啓蒙によってのみ、終わらせることができると主張した。

フスリーは、自分の汎イスラーム主義者への反論や彼のオスマン皇帝への批判を補強するために、正統派のムスリムであるカワーキビーを引用することをためらわなかった。しかし、カワーキビーは、時として、確かにアラブ民族思想の発展に多大な貢献をしたが、覚醒したナショナリストというよりイスラーム復興主義者と見なされう。フスリーは同じように、当時のカリフ制の政治形態に疑問を呈するために、正統派のムスリム、アリー・アブド・アル＝ラージクの議論を利用しようとした<sup>67)</sup>。

フスリーは汎イスラーム主義者との論争では、イブン・ハルドゥーンに基づいて、宗教は民族の形成において二義的な役割しか果たさないこと、19世紀のドイツ・ロマン主義の主張に基づいて、宗教は民族宗教になってのみ真の特徴を持つと主張した。

フスリーはキリスト教やイスラームという普遍宗教は異なった言語を話す人々の政治的統一を達成することはできないし、もしそれが達成されたなら、それは非常に限られた枠の中での、歴史からみて非常に短い時間に限られるものであると主張する。このことから、彼はもし宗教に基礎をおくのであれば、失地回復主義的運動は成功できないが、共通の文化、言語、そして歴史的伝統に基礎を置いた場合のみ成功すると結論付けた。彼はそのような非宗教的な理念は、影響力のあるイスラームのウラマーから異端であるという激しい反対を受けることを知っていた。そこで彼は彼らとのあからさまな対立を避けるために、彼は彼自身の理論の政治的前提と対立しない汎イスラーム主義の定義を試みた。彼は統一（という言葉）を民族国家の統一の意味で使用した。彼は単一の民族国家を意味するムスリムの統一にのみ対抗し、イスラームの連帯や友愛それ自体には反対しなかった。彼は汎イスラーム主義とイスラーム的連帯の厳格な区別があるべきであり、汎イスラーム主義者の主張するようなイスラーム民族国家の創設は不可能であるから、前者は後者のためにあきらめなければならないとほのめかしたのである<sup>68)</sup>。

フスリーは保守的ウラマーたちがアラブ民族運動の成熟のプロセスの重大な障害であるとは見なしていた。彼の見解では、彼らは、アラブ・ナショナリズムがイスラームの教えに反している、そして全てのムスリムにはスルタン・カリフへの服従の義務があると主張することで、オスマン帝国がアラブ民族運動に対抗するための道具になっていた。

フスリーは明らかにウラマーとの論争の過程で、イスラーム学者によるイスラームに固有の議論あるいは世俗的認識のどちらかを利用しようとした。彼は第一に、オスマンの歴史家が、アッバース朝の最後のカリフであるムタワッキルがカリフ位をオスマンに譲った<sup>69)</sup>、という主張によって、歴史を歪めてきたことを証明しようとした。フスリーは、この歴史の改竄が彼らのアラブによる帝国への忠誠心獲得の成功に決定的に影響し、アラブ民族運動の台頭を遅らせたと考えている。しかしながら、彼は単にオスマン帝国のカリフ位に対する権利に疑問を呈することで満足しているのではなく、イスラーム政治の基礎としてのカリフ制度そのものに挑戦したのだった<sup>70)</sup>。

### (3) アブド・アル＝ラージク

アブド・アル＝ラージク (1888-1966) (以下、ラージク) は、1920年代で最も傑出したイスラーム学者であった。彼は、師のムハンマド・アブドゥーにならって、近代ヨーロッパ思想を導入しつつ、伝統的なイスラーム研究は、クルアーンやハディースと同じようにイスラーム政治哲学と非常に近いものであると教えた。話題を呼んだ研究 *Islam wa Usul al-Hukm* 「イスラームと統治の基礎」(1925) で、彼はイスラームにおいて政治研究は常に嘆かわしいほど無視されてきた、と批判する。彼は「政治研究は政府にとって最も危険な科学である。それは権力の形態、特徴、体系を暴くからである。こうして、統治者は常にこの科学に反対し、家来がそれに接近するのを妨害してきた。」と主張する。彼は彼自身の仕事が政治研究に対するイスラームの貢献であるとは見なし、それはカリフ制度に光を当てるものになると見なしていた。彼の仕事の内容はウラマーにとって革命的であったため、彼は保守的ウラマーによって、異端としてアズハルの大学院から追放され、彼の全ての学問上の資格や法務の官職を剥奪された<sup>71)</sup>。

ラージクの思想の核心は、カリフ制度は統治形態であるということであり、ここで彼は各統治形態が支配の表現であり、支配は権力に基づくと説明したイブン・ハルドゥーンに従い、「イスラームにおいて、カリフ制度は、稀な場合を除いて、常に非情な力に基づき、これが実体的な権力であった。カリフはその地位を槍と剣、完全装備の軍隊、そして軍の全般的な意思の助けで固めた。カリフはこの基礎だけで、その統治を正統化し、安全を得た」と指摘した。こうして彼は、「思想や行動において自由の側に立つムスリムや神にのみ服従するムスリムが、支配者が服従者に要求するというやり方で、人間に服従するのを拒否するのは、自然なことである。・・・」とし、イスラームはカリフの誤った行動の罪を負わないことを示そうとしたし、宗教の名の下に支配者や権力者によって行われたこれらの誤った行動はイスラームの扉の前に置

くことはできない、なぜなら「カリフが権力に基づいているということが事実だから」であることを示そうとした<sup>72)</sup>。

ラージクにとって、ムスリムがイスラーム拡大の過程で建設した強力な帝国はアラブの帝国である。彼らがこの帝国を築き、彼らがその「支配者であり植民者であった。」「アラブによって創られ統治されているその新帝国は、アラブ国家である。対照的に、イスラームは私の知る限りでは、全人類にとっての宗教である。イスラームはアラブでも外国でもない。」最後に、彼は言う「実際、イスラームはムスリムがカリフの下で被ったものに責任はない。イスラームはカリフによる行動の誤りや専制や権力欲への責任はない。」この見解は、もちろん潜在的には世俗的なものであり、ラージクはイスラームを仲介者のいらない、精神的基本原則、そして神と人間の直接の関係と要約する。

フスリーは、自らの目的のためにイスラーム学者としてのラージクの理念や卓越を利用するのをためらわなかった。彼はオスマン帝国の消滅を嘆く汎イスラーム主義者に、オスマン朝はカリフ位への正統な主張はできない、なぜならそれはアラブに属するのが正しいのであると宣言した。彼はさらに、理論面でもイスラーム主義者と対決し、ラージクから演繹し、真のイスラーム正統派はカリフ制度を認めず、それについていかなる宗教的に権威のある現世の政府の形態もないとした。しかしながら、フスリーは決してアラブにとってのイスラームの特徴を評価しない訳ではない。彼はクルアーンがなければアラビア語はラテン語と同じ運命をたどっていただろうと考えるが、ただ、彼はまたアラブ人キリスト教徒が、聖書をアラビア語で暗誦したため、古典アラビア語を救済する時にはたした役割をも強調する。根本的にはフスリーはイスラームがアラブ民族文化の一部であることを受け入れるが、イスラームだけがアラブ文化を構成しているとは考えないのである。

また彼は、汎イスラーム主義者やイスラーム史家によるアラブ史がイスラームの登場によって始まり、それ以前にはアラブは原始的な反目しあう部族の状態で暮らしていたという主張を強く非難する。彼は、前イスラーム期の詩の高度に発展した文学的様式は、それと反対のことを証明していると主張する。

アラブの歴史でイスラームの冒険は新しい、そして特徴的な時代を標したことは確かであるが、イスラーム以前のアラブが文明化されずあるいは原始的な人々であったと主張するのは誤りである。歴史研究はこの見解の誤りを証明した。しかし例えわれわれがこの研究の成果を採用せずとも、単純にこの時期のアラビア語を検討すれば、われわれにはこの言語が原始的な人びとの言葉ではないことが明らかになる。……それどころか、アラビア語は抽象のための高度な能力を示す言語であり、それは知的伝統の基礎がなければ達成されないものであった。こうしてわれわれは、前イスラーム文化やアラブの間の精神的伝統の存在の否定は決して歴史的証拠に一致しないと主張しなければならない<sup>73)</sup>。

この議論からフスリーの民族の理論はヨーロッパ的な意味で世俗的であり、そのイスラーム政治哲学との類似性は偶然のものであり時として対照的であるにすぎないことが明らかであるが、フスリーの議論におけるこのイスラームの様相は、イスラームの影響力の強い社会においてフスリーの理論の拡大の助けとなった<sup>74)</sup>。

## 6. むすび

フスリーは、オスマン帝国末期にイエメンで生まれると、ヨーロッパ部分を含む帝国各地を広く移動し、教育を受け、また教員・官僚として帝国各地の現状を目の当たりにした。これはオスマン帝国のエリートとしては必ずしも特別なことではなかったが、彼が見た末期のオスマン帝国の官僚制の実態、それ以上にそれに乗じて露骨に中東への関心を寄せる英仏の植民地主義の圧力、そして帝国領内でつぶさに観察したナショナリズム興隆の雰囲気などは、彼のナショナリズム思想発展の重要な条件となったものと思われる。その中でも英仏を中心とする（特にフランスの）帝国主義の圧力からいかにして自立性を保ち、近代化を達成するのが重要であるとの問題関心から、彼は先ずオスマン帝国の自由主義的改革に関心を寄せた。しかしその実現の見込みが外れると彼ははいよいよ、アラブ・ナショナリズムへの関心を強めていった。その中で彼の体験したフランスの強引な植民地政策が、当初のフランス啓蒙思想への関心から、同じくフランスの支配下で育まれたドイツ・ロマン主義への関心へと彼を導いていった。

フスリーのナショナリズム理論は、人種主義的定義は避けながらも、アラビア語を共通項とするアラブ民族の存在を前提としており、その意味で彼はナショナリズム論で言うなら、本源主義者であり、また客観主義者でもあった。彼はドイツ・ロマン主義ナショナリズムの影響のもとに、さらに文化的にはイブン・ハルドゥーンの「アサビーヤ」論に依拠しつつ、言語教育を中心とした文化政策を中心に据えアラブ民族の同質性の回復により、アラブ民族が一つの独立国家を形成することを目指した。同じく植民地主義に対抗し、自立性の獲得を目指すイスラーム主義に関しては、彼は戦略的にはイスラーム的要素をアラブ性強化の文脈で、時としてやや強引に利用しようとした。しかし、最終的には、民族的共同体が現実的であり宗教的共同体が非現実的であるとの位置づけを変えることはなかったのである。

彼は、植民地主義への批判から、フランスの啓蒙主義的ナショナリズムと決別し、ドイツのロマン主義的ナショナリズムに接近したが、ルナンの主張する「日々の住民投票」によるネイションの選定という共和主義的主張に対しては、その選挙でのネイション選択の意思自体が言わば原ネイションの意識に基づいていると反論しており、この点では、本源主義対近代主義の現代での論争でも見られる基本的論点が提示されている。しかし、ネイション・ステイト構築という観点からは、ティビィの指摘するように、フスリーの議論は文化主義的理解に終始し、それがおかれた社会経済的背景の理解とそれを基にしたナショナリズム戦略を構想することはな

かった。即ちそれは、「東西の」ナショナリズムを問わず存在するはずの、ネイション意識の背景となる社会経済的環境変化へのフスリーの関心の薄さに起因するところであり、過去の栄光を強調しそれに依存するユートピア主義に陥り、そのため将来の国家建設への具体的プラン・方向性の提示に至らなかったものと考えられる。

しかし、フスリーは教育者として近代化の観点からアラビア語という「民族言語」に基づく国家建設を意識し、また、言語共同体の形成を政治思想面で強調したことで、実際の政治統合は達成できなかったものの、「フスハー」（標準アラビア語）を中心とする共通のコミュニケーション空間の存続を助けており、これは新たな地域的コミュニティの構想の中で、皮肉なことに、彼の当初の意図に反してイスラーム的価値の存続（聖なる言語の維持）とも相俟って何らかの影響を残しているとみなすこともできる。

本稿は、フスリーのナショナリズムに焦点を絞ったために、同時代のナショナリストとの交流の中でフスリーの相対的な位置付けを十分に行うことができず、また政治面でアラブ・ナショナリズムと関わりの深かった社会主義や新しいアラブ・ナショナリズムに関連するアラブ地域の市民社会や民主化の議論に触れることができなかったが、この問題については他の機会に譲りたい。

## 注記

- 1) アラビア語を日常の生活言語とする地域。中東はこのアラブ地域と、トルコ、イランを含むさらに広範な、(西欧中心の) 戦略的関心に基づく地域概念である。
- 2) バインダーによると、フィヒテがナポレオンに対して主張した戦略は、「政治行動にむけての人民軍の集中や動員」を目指しているのではなく、主に政治教育の戦略であった。ドイツ最良のアラブ・ナショナリズムの創設者、フスリーやアフラクが、一切、政治家であると主張したことはなく、自分たちをフィヒテのような教育者であるとみなしていたのは、恐らく偶然ではない。彼の生涯で、フスリーはイラク、シリア、そしてエジプトで政治教育のポストだけを引き受け、常にいかなる政治的役割を果たすことも拒否した。彼は繰り返し、彼の自伝で自分が日々の政治活動にかかわろうと思ったことは一度もなかった。再びアフラクは、バース党という政党の書記長でありながら、その政党が政権の座にあった時にさえ、強く政治的要職への指名を固辞した。彼がこれまでに付いた唯一の政治的地位は、教育大臣であった。 Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, Second Edition, New York; St. Martin's Press, 1991, p.134.
- 3) Hans Kohn, *The Idea of Nationalism: A Survey in its Origins and Background*, New York, 1945, p.4.
- 4) このようなある種の東西二分論に類する議論としては、他に Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1992. などがある。
- 5) このヨーロッパにおける「カウンター・ナショナリズム」の重要な局面は、なぜ植民地や半植民地のナショナリズムがドイツやスラブ・ナショナリズムとの形式的・哲学的類似性を持っているかの理由を示し、なぜヨーロッパで教育を受けたこれらの国の一部のエリートが明示的にも暗示的にもヨーロッパの「カウンター・ナショナリズム」のイデオロギー的源泉に頼ったかの理由を示している。 Tibi, p.117.
- 6) 酒井啓子「イスラーム世界におけるナショナリズム概観」(酒井他編『イスラーム地域の国家とナショナリズム』東京大学出版会 2005年1-26頁) 4-5頁、ケドゥーリ, E.『ナショナリズム』学文



- 社, 1991, 33 頁。
- 7) ケドゥーリ, 65, 67 頁。
- 8) 酒井 5 頁。
- 9) この項目に関連しては、主に以下の文献参照。E.J. ボブズボーム『ナショナリズムの歴史と現在』浜林他訳 大月書店 2001 年, アントニー・D・スミス『ネイションとエスニシティ 歴史社会学的考察』巢山靖司・高城和義他訳 名古屋大学出版会 1999 年, アントニー・D・スミス『ナショナリズムの生命力』高柳先男訳 晶文社 1998 年, E・ルナン, J.G. フィヒテ, J・ロマン, E・バリバル, 鶴飼哲『国民とは何か』インスクリプト 1990 年, 谷川稔『国民国家とナショナリズム』(世界史リブレット 35) 山川出版 1999 年, B・アンダーソン(白石さや・白石隆訳)『増補 想像の共同体』NTT 出版 1997 年。
- 10) このような二分法によるグループ分けには注意が必要であるとの指摘もある。塩川伸明『民族とネイション』岩波新書 2008 年, 28-35 頁。
- 11) ゲルナー『民族とナショナリズム』加藤節監訳, 岩波書店 2000 年, 1 頁。
- 12) ゲルナー, 93-95 頁。
- 13) 酒井, 6-8 頁。
- 14) 酒井, 37 頁。
- 15) Jankowski, James and Israel Gershoni (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York: Columbia University Press, 1977. を嚆矢とする。
- 16) Gerber, Haim, "The Limits of Constructedness: memory and nationalism in the Arab Middle East," *Nations and Nationalism*, 2004, 10/3: 251-268.
- 17) 酒井, 11 頁。
- 18) 酒井, 11-13 頁, Youssef M. Choueiri, *Arab Nationalism: A History*, Oxford: Blackwell, 2000, p.58.
- 19) 初期イスラームへの回帰により, イスラームの改革を目指す考え方。
- 20) Choueiri, pp.66-68.
- 21) アブドッラー・アライリー (1914-1996), ザキー・アルスーズイー (1899-1968), ミシェル・アフラク (1910-1989) などが, バアス党やアラブ・ナショナリスト運動 (ANM) などの 1950-60 年代のアラブ・ナショナリズム政党に影響を与えた。
- 22) このような, アラブ・ナショナリズムの展開の中で, 当初協力関係にもあったイスラーム主義者や組織は, 徐々に弾圧・排除されていったが, アラブ・ナショナリズムの衰退とアラブ各国の権威主義体制の弱体化の中で, 政治的空白を埋める形で新たに支持者を獲得したが, 民主化を唱える多くのアラブ諸国の中での政治活動は「反テロ」の号令のもとに再び大きく制限されつつある。
- 23) Choueiri, pp.101-104.
- 24) W.L.Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton, 1971, Tibi, Arab Nationalism, Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford Univ. Press, 1970, Sati' al-Husri, Al-'Amal al-Qawmiyya (全集), Vol.1, Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyya, 1990, pp.i-xii. L.M.Kenny, 'Sati' al-Husri's views on Arab Nationalism', *Middle East Journal*, vol.XVII(1963), no.3, pp.231-56 Ahmad Yusuf Ahmad et al, *Sati' al-Husri: Thalathun 'aman 'ala al-rahil*, Markaz-Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyya, Beirut, 1999.
- 25) Tibi, pp.118-119.
- 26) Kemal H. Karpat(ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, London, 1968, p.55.
- 27) フスリーのフランスとの戦いの経験は, Husri, (英訳 S. Glazer), *The Day of Mayasulun*, Washington, 1966. に詳しい。
- 28) Tibi, p.119.
- 29) *Ibid.*, p.120.
- 30) Choueiri, p.103.
- 31) Tibi, pp.120-121.
- 32) Tibi, p.121.
- 33) *Ibid.*, pp.121-122.



- 34) *Ibid.*, p.122.
- 35) Husri, *The Day in* . . . 参照。
- 36) *Ibid.*, p.143.
- 37) Husri, *Munadharat fi Nushu' al-Fikra al-Qawmiyya* (民族理念の発生に関する講演), Beirut, 1964, 276p.
- 38) Tibi, pp.144-145.
- 39) Husri, *Ma hiya al-Qawmiyya?: Abhath wa Dirasat 'ala Dhaw' al-Nadhariyyat* (ナショナリズムとは何か? 経験的・理論的研究), Beirut, 1963, p.242.
- 40) *Ibid.*, p.262.
- 41) *Ibid.*, p.45.
- 42) Husri, *Ara' wa Ahadith fi'l-Wataniyya wa'l-Qawmiyyah* (愛国主義とナショナリズムに関する演説と考察), Beirut, 1961 p.147, p.159.
- 43) Tibi, pp.126 – 127.
- 44) *Ibid.*, p.132 および Hams Reiss, *The Political Thought of the German Romantics*, Oxford, 1955. 参照。
- 45) ルナン「国民とは何か」鶴飼哲訳, E・ルナン他著『国民とは何か』インスクリプト, 2008年, 48 – 64 頁。
- 46) 同上書, 51 – 56 頁。
- 47) 同上書, 61 – 62 頁。
- 48) Husri, *Ma hiya* . . . , p.142.
- 49) *Ibid.*, pp.33 – 81
- 50) ただし, フスリーはアラブの歴史を反映して, ネイションの人種主義的定義はつ年に慎重に避けていたことは, 特記すべきであろう。
- 51) Holt, "Divided Loyalties: Language and Ethnic Identity in the Arab World," (in Yasir Suleiman ed., *Language and Identity in the Middle East and North Africa*, Surrey: Curzon Press, 1996.)
- 52) E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981, p.23.
- 53) 詳しくは Holt, pp.11 – 24.
- 54) Husri, *Ara' wa* . . . p.173.
- 55) Tibi, p.139.
- 56) *Ibid.*, p.140.
- 57) *Ibid.*, pp.140 – 141.
- 58) *Ibid.*, pp.165 – 166.
- 59) *Ibid.*, p.166.
- 60) *Ibid.*, pp.166 – 167.
- 61) われわれは, 多くの外国人によって占領された多くの土地の住民は, 自分たちの民族的言語を維持してきたことを認める。彼らの歴史の過程で, これらの人々は立ち上がり自分たちの自由を取り戻し, 自分たちの言語を話す全ての者をまとめることができた。この発展の過程は, 全体的に言語の運命によって決定される。もし, これらの人々が自分たちの言語を失っていれば, 彼らは同時に自分たちの歴史を失い, 自分たちの栄光を忘れ, 奴隷の状態で終わっていただろう . . . Husri, *Ma hiya* . . . p.235.
- 62) Tibi, p.168.
- 63) *Ibid.*, pp.168 – 169.
- 64) Sylvia Haim, "Islam and the Theory of Arab Nationalism," *Die Welt des Islams*, n.s. IV (1955) Nos.2 – 3, pp.124 – 49; here p.130.
- 65) *Ibid.*, p.139.
- 66) *Ibid.*, p.143.
- 67) Tibi, p.172.
- 68) *Ibid.*, pp.172 – 173.
- 69) このことを根拠として, オスマン朝がカリフの後継者の権利を得たと主張する。岩波『イスラーム辞典』。

- 70) Tibi, p.174.
- 71) *Ibid.*, p.174.
- 72) *Ibid.*, p.175.
- 73) Husri, p.252.
- 74) Tibi, p.176.

## Rethinking Arab Nationalism

### —— On al-Husri's Nationalist Ideology ——

Yoshiyuki KITAZAWA

#### Table of Contents

1. Introduction
2. Survey on the Arab Nationalism Studies
  - (1) Nationalism Studies in General: (a) Primordialism / Essentialism (b) Modernization Theory / Constructivism
  - (2) Nationalism Studies: (a) the "Old Narrative" and the "New Narrative" (b) Thought Formation in Colonial Area
3. Life History of Sati' al-Husri
  - (1) Student
  - (2) Studying in Europe
  - (3) Facing with the French Imperialism
  - (4) In Iraq
  - (5) In Syria
  - (6) Egypt and Arab League
4. al-Husri's Nationalist Idea
  - (1) His View of the World: (a) On World History (b) On Language (c) On Education
  - (2) Encounter with Europe: (a) German Romantics (b) Runan's Liberal Nationalism
  - (3) What is Arab? : (a) Arabic Language (b) "Asabiyya" of Ibn Khaldun
5. Nationalism and Islamism
  - (1) al-Husri's Interpretation of al-Afghani
  - (2) al-Husri and al-Kawakibi's anti-Ottomanism
  - (3) al-Husri and al-Raziq's Critique of Caliphate
6. Findings

**Keywords** : Middle East, Arab, Nationalism, Sati'u al-Husri, Islamism